46e ANNÉE (5e série) N° 43 24 OCTOBRE 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Nous avons discuté dernièrement entre nous le cas de conscience suivant :

Une bonne femme, excellente chrétienne, va mourir et voudrait se confesser. Or, son mari et ses deux domestiques sont de farouches francs-maçons. Le prêtre ne peut approcher. Elle n'a qu'une ressource et elle en use. Dans sa chambre il y a l'appareil téléphonique ; aidée par sa fille, elle s'approche de l'appareil, appelle le prêtre, reçoit l'absolution et meurt contente. Que penser de cette absolution par téléphone ?

Tous les membres de la réunion ont admis la validité et la licéité de cette absolution. Quelques-uns auraient voulu l'absolution sous condition, en raison de la trop grande distance et de ce mode nouveau. D'autres pensent que c'est inutile, puisque la personne est rendue perceptible par un sens (l'ouïe). Je passe les autres raisons, nombreuses d'ailleurs : *Sacramenta propter homines*... On ne meurt qu'une fois... Toutes les dispositions requises pour une bonne confession ne font aucun doute...

Nous serions curieux de savoir ce qu'en pense l'*Ami du Clergé*.

R. — Le problème de la confession et absolution sacramentelle par téléphone n'est pas encore au point : la question n'est pas mûre. Toute solution qu'on tenterait d'en donner à l'heure actuelle ne peut être que provisoire, et cela surtout pour les deux raisons principales que voici :

Au point de vue *validité* un mouvement théologique se dessine, qui tend à élargir la notion traditionnelle de la *présence* requise pour les sacrements, pour la Pénitence en particulier. Cette évolution des idées ira-t-elle jusqu'à considérer comme admissible la présence téléphonique ? Qui pourrait le dire avec assurance ? C'est là, en somme, une affaire, sinon proprement dogmatique, qui touche néanmoins indirectement à l'essence du Sacrement, sur laquelle donc l'autorité apostolique peut seule dire, en un sens ou dans l'autre, le mot décisif. Que sera ce mot, s'il est, comme on peut le prévoir, un jour ou l'autre prononcé ? Impossible de le conjecturer aujourd'hui.

Le magistère infaillible de l'Eglise, sur ce point-là comme sur tant d'autres, ne manquera pas de tenir compte, pour les peser exactement, des arguments nouveaux qui pourront être présentés en faveur de la validité. Loin d'ailleurs de s'y opposer à priori, il laisse poser et discuter le problème ; d'où il suit que l'on ne saurait réprouver comme prohibée ou inutile la tentative des pionniers qui cherchent à défricher le terrain pour y préparer l'éclosion de la thèse nouvelle toute moderne de la suffisance sacramentelle de la présence téléphonique.

Mais, quel que soit l'apparent succès de leurs efforts pour orienter l'opinion publique dans ce courant théologique absolument inédit, il peut être à tout instant anéanti, et pour toujours, par une décision du magistère romain, s'il juge doctrinalement nécessaire de s'en tenir à la notion traditionnelle de la présence sacramentelle.

Au point de vue de la *licéité*, une autre difficulté surgit qui, en tout cas, frappera d'interdit, pour longtemps encore, l'usage du téléphone pour la confession : c'est, jusqu'à présent du moins, l'impossibilité d'en assurer le *secret* avec ce moyen-là.

« Jusqu'à présent, » disons-nous, parce que, enfin, rien ne démontre physiquement qu'on ne puisse arriver plus tard à isoler de façon ou d'autre les communications téléphoniques, si bien que le prêtre et le pénitent auront la certitude d'un tête-à-tête rigoureusement exclusif, dans le plus absolu secret, tout comme au confessionnal.

De ces considérations préliminaires il résulte que, si l'on peut librement aborder cette discussion, l'on ne doit le faire qu'avec les plus expresses réserves en ce qui concerne l'intervention éventuelle de l'autorité ecclésiastique, et que, fût-on personnellement convaincu de la validité de l'absolution téléphonique, l'on devrait quand même s'interdire de la mettre en pratique.

Ceci posé et bien compris, nous pouvons à l'aise présenter notre opinion, qui tient pour valide, mais illicite, la confession par téléphone.

Et tout de suite insistons sur le point capital de la controverse. Qu'est-ce que la *présence* d'un homme par rapport à un autre ? Voilà ce qu'il faut avant tout nettement préciser, et ce qu'on ne trouve cependant nulle part défini avec une netteté suffisante.

Par *présence* faut-il entendre « contact physique immédiat ? » Evidemment non. A trois mètres de distance, deux personnes qui se voient et se parlent sont encore présentes l'une à l'autre ; à cinq mètres aussi..., à dix mètres..., où s'arrêter exactement ?

Dans le traité de la *Pénitence* les auteurs nous disent assez communément qu'une distance de

vingt pas *circiter* permet encore d'absoudre validement le pénitent qui vient de quitter le confessionnal, parce que cet éloignement n'empêcherait point deux interlocuteurs de converser et de s'entendre, à une voix un peu plus élevée que d'ordinaire. C'est une solution qui a pour elle la garantie de l'autorité, et à laquelle il faut se tenir. Mais pourquoi n'y aurait-il pas tout aussi bien présence à cinquante pas, à cent pas, à deux cents..., si l'on peut encore se voir et se parler, en élevant la voix davantage ?

Et d'où vient qu'on admet encore la possibilité d'une présence suffisante à des distances beaucoup plus considérables, quand l'on permet, *in extrema necessitate,* en cas de naufrage par exemple, d'envoyer un *Ego vos absolvo* sur un navire incendié ou en danger prochain de sombrer dans la tempête, alors qu'on n'entend rien, qu'on distingue à peine par la vue les victimes du drame ?

D'un côté, la présence dont nous avons ici besoin ne saurait consister dans une juxtaposition matérielle immédiate ; d'autre part, une présence morale parfaite, au sens vulgaire du mot, n'est pas nécessaire. Comment donc préciser la notion d'une présence suffisante entre ces deux extrêmes ?

S'il fallait donner une définition de la « présence personnelle psychologique, » pour l'ordre moral qui nous occupe, nous dirions que c'est, à notre avis, la relation qui unit deux personnes ou une personne et une chose par la perception sensitive (actuelle ou virtuellement possible) de l'ouïe ou de la vue.

La perfection serait donc de réunir à la fois les deux ordres de relations *visuelles* et *auriculaires ;* mais l'une sans l'autre constituerait encore un mode de présence acceptable. Il faut prendre, bien entendu, la perception de l'œil ou de l'oreille dans ses conditions normales ordinaires, suffisantes pour donner au sujet qui voit ou qui entend conscience vraie de l'individualité propre du terme avec lequel il est en relation.

Deux personnes séparées par un mur sont encore « présentes » l'une à l'autre, bien qu'elles ne puissent s'apercevoir. De même en tout autre cas où elles se verraient et se reconnaîtraient parfaitement sans pouvoir tenir conversation.

La « présence auriculaire » est celle que les auteurs de morale semblent considérer comme la plus sûre et la plus caractéristique (à propos de la Pénitence). Or, c'est précisément celle-là qui fait le moins défaut dans les échanges téléphoniques, convenablement établis sur de bons appareils et une transmission normale.

Aux deux bouts du fil les interlocuteurs se reconnaissent fort bien au timbre « personnel » de la voix, tout comme s'ils n'étaient séparés que par une simple muraille. Physiquement ils sont en relation tout à fait directe par l'ébranlement mécanique qui transmet très fidèlement les vibrations émanées de la bouche de celui qui parle jusqu'au tympan de l'oreille de celui qui écoute. Que veut-on de plus pour affirmer qu'il y a là, au sens ordinaire du langage humain, une véritable présence personnelle ?

Si l'on compare la pratique normale courante de la confession avec la confession téléphonique, il faut bien convenir que dans les deux cas la transmission de la parole se fait par l'intermédiaire d'ondes vibratoires identiques : la seule différence est que ces ondes dans le second cas parcourent une distance plus grande ; mais qu'importe la longueur du voyage si, en définitive, dans les deux hypothèses, le courrier transporte avec la même fidélité le message dont il est chargé ?

Si l'on objecte que la téléphonie est, quoi qu'on fasse, chose assez capricieuse, que les communications, au seul point de vue physique, sont sujettes à des interruptions, et des « brouillages, » etc., l'on peut répondre d'abord que ce sont là des défectuosités qui peuvent entièrement disparaître et qui en fait se font de plus en plus rares, avec l'amélioration du matériel et les progrès techniques du service ; et que, après tout, un brouillage accidentel sur 10 n'empêcherait point les neuf autres communications d'être tout aussi parfaites que les échanges ordinaires de la parole humaine.

L'on peut répondre, en second lieu, qu'il y a aussi des interruptions et des brouillages... dans nos confessionnaux. Les pénitents bafouillent ; il se fait du bruit dans l'église ; le prêtre n'entend pas tout, et même parfois, en cas d'urgence, il lui faut se contenter de n'entendre presque rien, quand ce n'est pas tout à fait rien. Tout cela n'empêche point les absolutions d'être valides. Ne pourrait-on accorder à la confession téléphonique, en moindre proportion assurément, le bénéfice des défaillances que tolère la théologie dans la confession ordinaire ?

Nous répondons enfin que l'objection fait sortir la question du terrain où très nettement nous avons entendu la placer, et que dès lors elle ne saurait nous toucher. Nous envisageons en effet exclusivement l'hypothèse d'un fonctionnement téléphonique parfait, et nous nous demandons par quelle bonne raison l'on pourrait démontrer l'invalidité d'une confession ainsi faite à distance. Après avoir cherché, nous n'en avons trouvé aucune.

Alors, pensez-vous, soyez logique et poussez la hardiesse de votre thèse jusqu'à la radiophonie...

Mais oui, parfaitement, jusqu'à la radiophonie. Et pourquoi pas ? Que la communication s'établisse avec ou sans fil, qu'est-ce que cela peut faire à la « présence, » si les interlocuteurs se reconnaissent et se parlent, dans l'un et l'autre cas, de façon identique ? C'est toujours la parole humaine voyageant sur le dos d'une onde porteuse jusqu'à l'appareil récepteur de T. S. F. qui la verse finalement dans l'oreille de celui qui écoute ; et celui-ci, s'il a à sa disposition un appareil émetteur, envoie la réplique à son correspondant,

dans les mêmes conditions exactement, avec la même netteté de vie et de timbre, que si les deux postes étaient reliés par un fil.

Pratiquement la question de la confession par T. S. F. ne se pose pas à l'heure actuelle, parce que les appareils « émetteurs » privés font défaut. Ils commencent néanmoins à se multiplier en Amérique, beaucoup plus vite que chez nous, et l'on peut prévoir un jour, plus prochain peut-être qu'on le pense, où les conversations *mutuelles* radiophoniques entre particuliers deviendront aussi vulgaires et faciles que le sont aujourd'hui les conversations par téléphonie sur fil.

Mais quoi qu'il en soit de ces considérations d'ordre pratique, étrangères au terrain purement théorique et spéculatif où nous nous sommes placé, si la présence *téléphonique* est, comme nous le pensons, suffisante pour le sacrement, il est on ne peut plus logique de dire que la présence *radiophonique* l'est aussi, toujours, bien entendu, dans l'hypothèse de communications correctes, normales, donnant à celui qui écoute la pleine conscience de l'identité personnelle de la personne qui lui parle.

On a instinctivement quelque peine à se figurer une absolution voyageant ainsi jusqu'à des milliers de kilomètres à travers l'espace. C'est là, évidemment, une nouveauté qui bouleverse des habitudes cristallisées dans une tradition vingt fois séculaire. Mais, nous n'en sommes pas à un bouleversement près, depuis les prestigieuses nouveautés que les conquêtes de la science ont, en ces derniers deux cents ans, introduites dans toutes les branches de l'activité et de la pensée humaines. Pourquoi l'effet sacramentel de l'absolution à longue distance aurait-il quelque chose de plus choquant, de plus inadmissible, que l'émotion produite sur leurs auditeurs des antipodes par les discours enflammés d'un Lhande à Radio-Paris ou d'un Sanson à Notre-Dame, à l'instant même où ils sont prononcés ? [1].

Ce n'est pas la distance, en tant que telle, qui peut être un obstacle à l'efficacité divine du sacrement, mais le défaut de présence, voilà pourquoi jusqu'ici les théologiens se sont refusés à admettre la validité d'une absolution d'un sujet tellement soustrait à la perception psychologique morale du prêtre, qu'il ne peut d'aucune façon ni le voir ni l'entendre ; la signification déterminée du *te* ou du *vos* dans *ego te* ou *vos absolvo* étant alors impossible, ce qui enlève à la formule toute son essentielle raison d'être.

Aussi l'absolution est-elle regardée comme *certainement valide (ex parte ministri)* si elle tombe en mer sur un groupe que l'œil ou l'oreille saisit nettement encore ; comme *douteuse*, lorsque la distance est telle qu'on ne sait plus bien si l'on a affaire à un navire en détresse ou à des bâtons flottants ; comme *certainement nulle*, si on l'envoie sur un navire qui sombre là-bas derrière l'horizon, à un endroit tel qu'il échappe absolument à toute emprise de notre connaissance sensible.

Jusqu'ici la théologie traditionnelle a ainsi raisonné. Mais qu'eût-elle pensé, et eût-elle considéré la distance comme cause susceptible de compromettre la validité de la formule sacramentelle, si elle avait connu le moyen que nous avons aujourd'hui de rendre la perception auditive, c'est-à-dire la présence auriculaire, totalement indépendante de l'espace qui sépare en téléphonie les deux interlocuteurs ?

Pour parler scolastiquement, si la distance n'était pas jadis une cause *per se* de nullité, comment et pourquoi le serait-elle devenue aujourd'hui, alors que précisément la téléphonie apporte un remède radical, triomphant, à son ancien *per accidens*, qui était l'impossibilité de la perception visuelle *et auriculaire* en raison de l'éloignement ?

Les adversaires de notre thèse auraient, du reste, tort d'insister trop sur cette considération de la « distance, » qui n'est ici, en somme, que d'ordre tout à fait secondaire. Le point central du débat est de savoir si, oui ou non, les conditions personnelles, humaines et conscientes de la présence téléphonique sont de nature à satisfaire pleinement aux exigences théologiques de la présence sacramentelle que réclame, quant à sa validité, l'administration de la Pénitence. Nous pensons avoir suffisamment mis en lumière les raisons qui militent, très sérieusement à notre avis, en faveur de l'affirmative.

Tout autre est notre conclusion, provisoirement du moins, quant à la licéité d'une pareille pratique, qu'il faut absolument s'interdire.

Avec le fonctionnement actuel des communications téléphoniques et radiophoniques, le secret de la confession est impossible. Impossible, comme chacun sait, en téléphonie ordinaire, puisqu'il suffit de brancher convenablement un bout de fil sur la « ligne » pour recevoir chez soi et surprendre toutes les conversations qui y circulent. Aussi ne faut-il hasarder sur cette route que les secrets qui peuvent sans inconvénient tomber dans l'oreille du premier venu, dans l'oreille surtout de ces dames du téléphone.

Le cas est plus mauvais encore en téléphonie sans fil. Dans la téléphonie ordinaire la conversation ne chemine que sur le fil de ligne. C'est là qu'il faut l'aller chercher, si on veut la capter au passage : travail qui réclame quelques connaissances techniques, qui n'est pas toujours facile, pour peu qu'on veuille s'en cacher, bref, qui n'est pas à la portée de tout le monde.

En T. S. F., au contraire, la parole confiée à l'appareil émetteur se disperse instantanément *dans toutes les directions de l'espace* et peut, à peu près au même instant, être entendue par n'importe qui, en n'importe quel lieu de la terre, y compris les antipodes, dans n'importe quel appa-

[1] Les ondes hertziennes, véhicule de la parole humaine en T. S. F., ont, comme la lumière, une vitesse de 300.000 kilomètres à la seconde.

reil convenablement construit pour la réception des grandes et surtout des petites ondes. Et ce n'est pas une fois, c'est mille, dix mille, cent mille fois, etc... que le secret est violé au même moment dans tous les coins de l'espace où il y a une oreille de T. S. F. pour le recevoir.

Les techniciens cherchent âprement le moyen de canaliser, de particulariser le vagabondage universel des ondes hertziennes, afin d'assurer le secret des communications par T. S. F. Peine perdue, jusqu'à présent. A part la ressource — qui pratiquement et généralement n'en est pas une — d'un langage conventionnel, connu des seuls interlocuteurs, les messages de T. S. F. sont tous susceptibles d'être « captés » en cours de route.

Secret impossible, pour le confesseur comme pour le pénitent : donc confession impossible.

En sera-t-il toujours ainsi ? Non, peut-être ; car qui peut fixer à l'avance la limite où s'arrêteront les découvertes de la science sur un pareil terrain, où tant de surprises prodigieuses sont venues, depuis seulement quelques années, renverser l'édifice des théories physiques et de maintes pratiques traditionnelles du passé ?

Les physiciens prétendent qu'il n'y a point, à l'heure actuelle, de fait ni de raison qui les oblige à nier la domestication possible des ondes de la T. S. F., et ils poussent obstinément sur ce point-là leurs recherches de laboratoire. Le jour où leurs efforts seraient couronnés de succès, si en téléphonie ou radiophonie l'on pouvait avoir, avec l'absolution déjà théoriquement valide, une confession absolument secrète et normale, tout comme elle se pratique couramment aujourd'hui, l'on se demande — sans pouvoir se répondre — ce qui pourrait alors s'opposer à l'usage à la fois valide et licite de la confession par téléphone ou même par T. S. F.

La réserve s'impose ici d'autant plus que nous sommes à la veille de voir se réaliser le rêve de la radio-vision à distance. Plus tard quand la *télévision* sera pratiquement au point, on fera mieux que de *s'entendre*, on *se verra* à distance. La réalité physique des personnes ne sera pas là ; mais rien ne manquera à la pleine conscience auriculaire et visuelle de leur identification, rien non plus à la pleine réalité morale de leurs relations humaines ordinaires. Dans ces conditions comment ne pas prévoir, à fortiori, la possibilité des relations sacramentelles de la Pénitence et du Mariage ? [1]

Ce n'est qu'une hypothèse ; entendu ! Mais, enfin, si elle n'est pas absurde, ni condamnée à priori par la raison ou par la foi, pourquoi ne pas l'envisager avec le sérieux qu'elle mérite ? Pourquoi, par des négations absolues, barrer par avance la route à des éventualités, théoriquement possibles après tout, et s'exposer à constater plus tard, trop tard, devant les démentis flagrants de l'expérience : *ergo erravimus !*

Parlons maintenant de l'argument d'autorité et de tradition, car c'est là, en fin de compte, la seule objection sérieuse qu'on puisse nous opposer. Nous en avons dit un mot déjà : il convient d'y insister.

Les vérités de foi, les dogmes sont immuables ; mais, en dehors ou en deçà de ces suprêmes directives générales qui assurent l'orientation essentielle de la vie humaine vers sa fin dernière surnaturelle, une marge considérable est laissée aux évolutions possibles de la pensée et de l'action. Ces évolutions et révolutions, disons plus simplement ces changements, ne sont pas tous, au plein sens humain (physique et moral) du mot, des progrès. Ils sont bons ou mauvais suivant qu'ils peuvent, soit faciliter, soit, au contraire, entraver l'ascension de l'homme vers le type de perfection naturelle et surnaturelle que Dieu lui a fixé comme terme idéal de son pèlerinage sur la terre.

La simple droite raison philosophique, d'un côté, et, d'autre part, le magistère suprême de l'Eglise sont là pour nous avertir du danger, quand les nouveautés, soi-disant « progrès, » sont de nature à compromettre l'équilibre qui doit régulièrement régner dans le concours harmonique de la vie matérielle du corps avec la vie morale de l'esprit.

Mais, ce danger écarté, la voie reste libre aux changements que peut apporter l'exercice indéfini des activités humaines, dans les idées et les mœurs aussi bien que dans l'ordre matériel de la vie.

Pour ne parler que de la théologie morale, du droit et de la discipline ecclésiastiques, long pourrait être le catalogue de théories, de lois, de coutumes, de manières de penser et de vivre, jadis en pleine vigueur, qui sont aujourd'hui *antiquatæ*, réduites à l'état de souvenirs historiques. Que de nouveautés, en morale et en droit par exemple, à propos de l'esclavage, du prêt à intérêt, de la nature du vœu solennel, du probabilisme, du régime des bénéfices et du droit de patronage, des Congrégations romaines, des relations de la chrétienté avec le Saint-Siège, etc., etc. Sans doute les principes généraux de la morale et de la discipline sont restés et resteront toujours intacts, parce qu'ils sont, dans leur formule universelle et abstraite, intangibles ; mais combien ont varié et varieront encore leurs adaptations, nécessairement variables, à des matières contingentes, radicalement soumises, par définition si l'on peut dire, à la loi du changement.

La vie humaine peut avoir quelque chose à gagner, mais aussi beaucoup à perdre à cette mobilité de ses évolutions ; aussi a-t-elle soin de s'en défendre, comme instinctivement, en corrigeant ce qu'elle aurait aisément d'excessif par la fixité relative du contrepoids de la tradition.

L'Eglise, a-t-on dit, est une grande école de respect ; elle est aussi, et avec infiniment de rai-

[1] On peut voir développée la thèse du mariage valide par téléphone dans DESHAYES, *Questions pratiques de droit et de morale sur le mariage*, q. 131 (Paris, Lethielleux).

son, une grande école de tradition. Elle se méfie des novateurs, ou plutôt elle tient en suspicion leur « esprit d'innovation, » souvent dangereux parce que trop prompt à faire table rase du passé et à saluer comme un progrès ce qui est aujourd'hui autrement qu'hier : en quoi elle fait preuve d'une parfaite sagesse. Mais, très sagement aussi, elle sait accepter toute nouveauté qui est un bienfait et non un trouble pour la vie humaine, qui se présente à elle sous la garantie de l'épreuve du temps ou d'une critique judicieuse, solidement fondée, aussi profitable alors à la foi qu'elle est conforme aux exigences légitimes de la raison. Tant que la « nouveauté » n'en est pas là, le magistère ecclésiastique, ou bien la condamne s'il y a lieu, ou bien se tient sur l'expectative d'une prudente réserve.

Il semble bien qu'à Rome on ait voulu adopter cette dernière attitude lorsque, consultée en 1884 (notez la date !) à propos de la validité éventuelle de l'absolution téléphonique *in extremis*, la Pénitencerie a répondu tout simplement : « *Nihil respondendum.* » Sous son apparence quelque peu dédaigneuse (il y a de cela 45 ans !), il est permis de deviner la pensée qui a inspiré cette réponse, et de conclure qu'à Rome on n'a voulu ni approuver ni réprouver la thèse que nous défendons aujourd'hui. La voie restait libre. En ce temps-là — c'était l'aurore de la téléphonie — il était difficile de s'y aventurer. Chacun sait le progrès gigantesque qui a vulgarisé de nos jours ce mode nouveau de communications humaines. Nous pensons que l'heure est venue de suivre de très près la marche de son évolution populaire et de préparer la solution que peut-être elle appellera un jour dans l'ordre de la théologie morale et sacramentelle.

Ce jour n'est pas venu. Nous le répétons à satiété : le problème n'est et ne peut être présentement que spéculatif : pure discussion d'idées. Le fonctionnement actuel de la téléphonie avec ou sans fil, est, à notre point de vue théologique, trop défectueux pour qu'il soit possible de lui donner une solution pratique en ce qui concerne le sacrement de Pénitence.

L'Eglise n'a pas à précéder le progrès scientifique, pas plus qu'il n'est dans son rôle de le suivre, dans l'attitude passive et humiliée de la remorque. Disons, et c'est exact, qu'elle a mission de l'accompagner, ce qui est différent, et de décider, à l'occasion, de ses adaptations éventuelles à la vie morale et surnaturelle de l'humanité. Sur ce terrain-là, pour nous tous catholiques, elle seule est juge souveraine de la mesure dans laquelle elle peut, sans préjudice pour son dogme et sa morale, au profit même de l'un et de l'autre, *vetera novis augere*.

Cette dernière pensée nous amène à faire, avant de finir, une déclaration nécessaire. Malgré tout, la présence téléphonique, quelque certaine, consciente et morale qu'elle soit, n'est pas la présence personnelle au sens vulgaire et accoutumé du mot, du moins jusqu'ici. Nous pensons que la présence téléphonique (au seul point de vue de la validité, pour le moment) remplit toutes les conditions de la présence vulgaire, et qu'elle peut être, par là-même, présence sacramentelle. Mais l'Eglise sera-t-elle jamais de cet avis ? Ou, au contraire, sans rien contester de ce que nous avons dit de l'identité physique et morale des deux présences, l'Eglise jugera-t-elle, avec la tradition, que seule la présence *vulgaire* peut être *sacramentelle ?* Nous n'en savons et n'en pouvons absolument rien préjuger. Et il faut le dire à l'avance : même dans le cas où elle refuserait d'admettre la validité de l'absolution téléphonique, on ne saurait l'accuser de se montrer par là réfractaire au progrès scientifique ; tout simplement elle passerait à côté, indifférente, comme souvent c'est son rôle, et, au lieu de pratiquer le *vetera novis augere*, elle s'en tiendrait à la maxime connue : *nihil innovetur nisi quod traditum est*.

Du reste, le sacrement de Pénitence s'administrant *per modum judicii*, on aurait mauvaise grâce à s'étonner que l'Eglise tarde à canoniser cette nouveauté, tant que, dans l'ordre civil, les tribunaux ne seront pas admis à entendre et à condamner les coupables par la voie du téléphone ou de la radiophonie.

Concluons donc, en terminant, que, si l'on peut se mouvoir avec entière liberté sur le terrain abstrait des idées, il faut, en pareil sujet, n'admettre une opinion pour ou contre qu'avec la formelle réserve de se tenir prêt à accepter fidèlement le jugement de l'Eglise, le jour où il lui conviendra de parler [1].

Q. — Pourquoi les théologiens font-ils parfois une différence entre faute *grave* et faute *mortelle ?* Il me semble qu'en pratique cela revient au même.

R. — Il est de tradition constante dans l'enseignement de l'Eglise qu'on partage le genre « péché » en deux espèces, ou sous-genres immédiats, suivant que le péché entraîne ou n'entraîne pas la perte de la grâce sanctifiante : il est dit *mortel* dans le premier cas, *véniel* dans le second.

Théoriquement, rien de plus clair. Il n'en va pas tout à fait de même dans l'ordre pratique des réalisations subjectives. Sur ce terrain, en effet, s'il est des désordres de la volonté qui sont certainement mortels, et d'autres qui sont certainement véniels, un champ très large reste ouvert,

[1] La thèse ici défendue n'est pas inédite. Aucun auteur, il est vrai, n'a osé jusqu'à présent la prendre à son compte comme probable. Il en est cependant de tout récents, et hautement cotés, qui avouent que rien ne démontre avec certitude la nullité de l'absolution téléphonique : Ballerini-Palmieri, *De Pœnitentia*, n. 1145 ; Haine, *Th. mor., De Pœnit.*, q. 30 ; Sabetti (*Compend. theol. mor.*, n. 728, q. 7 ; Berardi (*Praxis confessariorum*).

Quelques-uns même (Génicot, *Theol. mor.*, t. II, n. 297) ; Cappello (*De Sacramentis*, t. II, n. 95) admettent qu'on pourrait sous condition la risquer en cas d'extrême nécessité.

Cf. Pesch, VII, n. 303 ; Noldin, III, n. 239 ; Lehmkuhl, II, n. 369 ; Galtier, n. 510 ; Gaudé, notes sur S. Alphonse de Liguori, VI, n. 428, b ; Eschbach, *La confession par téléphone* (Tournai, Casterman) ; *Irish Ecclesiastical Record* (fév., mars, avr. 1883 ; juin, juillet 1885) ; *Nouvelle Revue théologique*, t. XIX (1887), p. 393-420 et 655 ; t. XX (1888), p. 165-177 et 305-327.

entre ces deux extrêmes, à la catégorie des fautes dont la spécification théologique est douteuse, dont l'on ne saurait dire avec certitude si elles sont mortelles ou vénielles.

Le péché véniel, dans l'échelle ascendante de sa gravité toujours croissante, finit par devenir mortel. Oui, mais quand ? A quel stade de cette progression continue atteint-il la limite au-delà de laquelle ce n'est plus le danger de mourir qui est en jeu, mais la mort même de l'âme qui se consomme ? Il est donc des nuances de gravité variable dans le péché véniel, tout comme dans le péché mortel, et le péché mortel, léger dans le genre mortel, voisine de près avec le péché véniel grave dans le genre véniel, de si près même que la distinction des deux est pour nous indiscernable : c'est le doute *de gravitate :* doute « objectif » quand il porte sur la matière ou objet du péché, doute « subjectif » quand il provient des incertitudes de connaissance ou d'intention du pécheur.

Cette considération, à la fois théorique et expérimentale, se traduit dans la langue courante des théologiens par l'emploi qu'ils font, prudemment d'ailleurs, du mot « grave » au lieu du mot « mortel » lorsqu'ils se trouvent en présence d'une matière assez grave pour entraîner facilement un consentement « mortel, » pas assez cependant pour qu'on puisse lui attribuer sans hésitation cette caractéristique. Ils parlent alors de matière grave, de faute grave, sans préciser davantage, laissant aux circonstances qui conditionnent psychologiquement l'acte humain le soin d'accentuer davantage ou d'atténuer, suivant les cas, la note d'immoralité.

Tous les auteurs ne se montrent pas également soucieux de cette précaution oratoire. Pour beaucoup d'entre eux, mortel et grave sont termes synonymes, qu'ils emploient indifféremment l'un pour l'autre, le second n'étant qu'une variante verbale qui permet d'éviter la répétition monotone du premier.

De là des divergences et une confusion qui n'est pas pour faciliter la lecture, déjà par ailleurs assez difficile, des auteurs de théologie morale. Nous estimons, pour notre part, qu'elle gagnerait en clarté si, tout en conservant la distinction classique — péché mortel, péché véniel, — on adoptait la notion intermédiaire du péché simplement grave, non pas certes à titre d'espèce nouvelle, mais seulement comme expression de son caractère douteusement mortel ou véniel par rapport à notre connaissance ; car, en fait, aux yeux de Dieu, tout péché est nécessairement l'un ou l'autre.

Faute d'en pouvoir pénétrer l'essence, les théologiens définissent généralement le péché mortel par son effet principal et formel, qui est la perte de la grâce habituelle, c'est-à-dire l'état habituel d'inimitié succédant chez le pécheur à l'état d'amitié ou de relation normale par rapport à Dieu sa fin dernière.

S. Thomas est à la fois plus profond et plus précis quand il dit que le péché mortel est *aversio a fine ultimo*, volte-face de l'homme qui volontairement tourne le dos à sa fin dernière, et cela dans le fait, ou plutôt comme conséquence fatale de sa *conversio ad creaturam*, de l'acte délibéré par lequel il renverse le bon ordre de sa vie morale en mettant sa fin dernière dans quelque chose de créé, qu'il aime *super omnia*, plus que Dieu, plus que tout.

L'idée est claire, féconde, suggestive à souhait. Dans ce voyage qu'est la vie présente vers le terme suprême de notre destinée, se reposer trop, perdre du temps à s'amuser dans les petits chemins, bref, louvoyer avec la consigne, tout en gardant tout de même toujours l'œil fixé sur le but final à atteindre, tout cela, quand il y a faute morale, n'est que faute vénielle ; la *conversio ad finem ultimum* reste sauvegardée, malgré la fantaisie des écarts périlleux que se permet la volonté en cours de route.

La volte-face au contraire est la rotation de 180° — d'un demi-tour — qui, au lieu de la figure, présente insolemment... l'autre face à l'interlocuteur de marque qui a précisément tout droit à une absolue révérence.

Or, s'il est des cas nombreux et bien caractérisés où le demi-tour s'exécute franchement, complet, rapidement, il arrive aussi qu'on se laisse plus doucement dériver vers la mauvaise orientation. *Quid*, si l'on s'arrête au quart de tour, à 90° ? Arrivé là, c'est gros danger sans doute, mais l'on n'a pas encore tout à fait perdu de vue le Nord ; on ne le voit plus que d'un regard oblique, mais enfin, on le voit, et si l'on regarde aussi, et trop, hélas ! le Midi, on ne le voit, lui aussi, que suivant une tangente optique qui n'est pas la contemplation pleine, *facie ad faciem*, ni donc le désordre consommé de l'*aversio a Deo*. C'est la région du doute *(de mortali)* qui est ici (au quart de tour) à son maximum, et diminue, pour faire place à la certitude morale, à mesure que la volonté se rapproche de l'un ou de l'autre des deux pôles de la moralité, du Créateur ou de la créature.

Il faut se garder de serrer de trop près les exemplifications mathématiques en matière de morale. Aussi ne donnons-nous point celle-ci comme expression adéquate de la réalité dans tous ses détails. Il suffit qu'on y trouve une image assez fidèlement représentative, toutes proportions gardées, des différents états de conscience dans leurs grandes lignes essentielles, quant au péché mortel, au péché véniel, et surtout quant à ce que nous appelons le péché grave (aux environs de 90°) dont nous ne saurions dire avec certitude s'il est l'un ou l'autre.

Reprenons notre exemple ; nous avons encore quelques bonnes suggestions à en tirer. Il est bien évident que, pour être commis, le péché mortel n'attend pas que la volonté soit arrivée tout juste au bout du demi-tour, à 180°. L'image mathématique, par sa précision même, est ici en défaut.

Est-ce à 170°, à 150°... que se produit la catastrophe de l'aversion totale et mortelle *a Deo*, la mort spirituelle de l'âme ? Nous n'en savons rien, Dieu seul pourrait le dire, et là-dessus il garde son secret. D'autre part est-ce à 60°, 70°... que cesse pour nous la certitude de la « vénialité » ? Là encore, ignorance et mystère ! Mais ce que nous savons bien, c'est que : 1° il n'y a certainement que péché véniel aux alentours de 0° ; 2° qu'il y a certainement péché mortel aux alentours de 180° ; 3° qu'entre ces deux alentours indéterminés il y a une zone intermédiaire où nous n'avons point il est vrai la certitude *de mortali*, mais qui reste quand même pour nous singulièrement dangereuse : d'abord, parce qu'il est souvent bien difficile, pour la conscience arrivée là, de se persuader honnêtement, nous voulons dire dans une formation de jugement parfaitement droit, qu'elle est vraiment dans le doute *de mortali*, et ensuite parce que, sur ce terrain-là, engagée déjà trop avant sur une pente toujours glissante, la volonté court grandement le risque de céder à l'entraînement de la vitesse acquise et de faire une chute finale dans la zone de la *conversio ad creaturam — aversio a fine ultimo*, qui est la zone du péché mortel.

Passons maintenant aux conséquences pratiques de haute importance qui nous ont déterminé à exposer avec quelque détail cette doctrine des trois sortes de péchés : mortel, grave, léger ; entendez le mot « sortes » au sens que nous avons eu grand soin de fixer dès le début, non pas de trois espèces d'un genre, mais de trois points de vue de notre connaissance par rapport à l'appréciation du péché.

Laissons de côté la question de savoir dans quelle mesure, sous quelles conditions, une conscience pourrait *avant d'agir* utiliser cette doctrine pour la formation de ses intentions de mal faire. C'est un tout autre problème que nous n'entendons pas toucher pour le moment. A supposer, d'ailleurs, que la théorie des « trois sortes » de péchés n'ait pas son application *ante operationem*, il n'en resterait pas moins qu'elle est, comme on va le voir, d'une incontestable utilité pour l'appréciation casuistique, après coup, d'une faute commise.

Parlons un peu, pour nous mieux faire entendre, des péchés *contra Sextum*. Tous mortels ? Non. Très souvent graves, oui. Nos auteurs distinguent, et avec raison, la *luxuria* proprement dite de l'*impudicitia*. En fait de luxure, là où le désordre sexuel est plus directement en jeu, on n'admet généralement pas de matière légère, encore que « subjectivement » des considérations puissent facilement se présenter, quant aux conditions internes de l'acte humain, qui excusent, comme on dit, *a tanto* sinon *a toto*, qui excusent *a mortali*, et laissent la faute dans la catégorie des vénielles.

On peut tenir pour présomption de principe que les péchés de luxure sont mortels. Mais, par contre, le doute *de mortali* plane fréquemment sur les fautes d'impudicité : regards, baisers, lectures, attouchements, etc., qui, pour n'être point issues d'une intention formellement « libidineuse, » n'en sont pas moins la plupart du temps suspectes, périlleuses, graves donc, en raison du danger qu'elles présentent de solliciter le consentement de la volonté *ad graviora*.

Graves ces péchés (et même pas toujours), oui ; mais mortels ? Peut-être oui, peut-être non. On ne saurait le dire avec certitude. Et c'est surtout dans l'ordre interne des pures pensées dites « mauvaises » que s'élargit le champ du doute. Le complément externe matériel du péché lui donne une consistance concrète et un terme qui facilitent grandement son appréciation morale. Cette sorte de consommation matérielle de la faute de conscience est comme le véhicule sensible du consentement de la volonté et le rend en quelque sorte tangible, évident.

Rien de pareil dans le péché de pensée. Là tout se passe, et parfois avec une instantanéité déconcertante, dans une pénombre qui rend presque toujours difficile, incertaine, l'analyse exacte de nos états d'esprit, de cœur et de sensibilité. La « pensée mauvaise, » issue des bas-fonds de notre nature corrompue, est-elle pure œuvre organique de sensation automatique, donc moralement innocente, ou bien délectation délibérément voulue et goûtée dans le froid acquiescement de la volonté ? Et à supposer, comme c'est le cas ordinaire, qu'il y ait mélange de matière et d'esprit, de suggestion charnelle et de libre arbitre, quel est alors au juste, finalement, le rôle des sens internes (appétit sensitif, mémoire, imagination) et quelle la part de la liberté ? Dieu seul pourrait le dire, qui seul sait sonder à fond les reins et les cœurs. Pour nous, pécheurs et confesseurs, c'est le doute, non pas toujours, encore une fois, mais souvent, très souvent, sur ce terrain des fautes *contra Sextum*, et en général dans toute la catégorie des péchés où il y a concours intime des sens et de la volonté.

C'est le doute. Pourquoi, alors, ne pas le traiter logiquement comme il le mérite ? Pourquoi taxer de péchés mortels des fautes, à propos desquelles l'on ne peut rien dire, en toute honnête conscience, sinon qu'elles sont graves, et rien de plus ! C'est trop déjà, sans doute, et beaucoup trop ! Mais c'est assez pour éviter à une foule d'âmes simples, habituellement fidèles, les troubles qu'engendre la pensée du péché mortel commis, ainsi que les conséquences pénibles qu'entraîne sa certitude.

Avec le péché mortel, il faut se confesser avant de communier : la contrition parfaite ne suffit pas. Avec le péché seulement grave cette obligation, de droit positif, disparaît.

On doit absolument déclarer en confession tous les péchés mortels certains : on n'est pas tenu de déclarer les douteux, ceux que nous appelons simplement graves : tel est l'enseignement de la

plupart de nos maîtres de théologie morale, qu'on peut tenir pour pratiquement et « solidement » probable, malgré la contradiction, de plus en plus rare, de certains autres, davantage enclins à la sévérité sur ce point-là.

Ce qui ne veut pas dire qu'on doive détourner les fidèles de l'excellente habitude qu'ils ont, très généralement, de ne point distinguer entre graves et mortels, et de déclarer au confessionnal intégralement toutes les fautes qu'ils estiment graves, les douteuses comme les certaines. C'est là une pratique salutaire, qu'il importe de conserver, à la condition toutefois qu'elle ne procède point d'une erreur, et que les fidèles n'ignorent pas le droit que leur reconnaît la théologie, de taire éventuellement un péché qu'ils estiment de bonne foi douteusement mortel. « Eventuellement, » disons-nous, quand une raison sérieuse se présente; car il pourrait n'être pas prudent d'habituer le pénitent à se faire juge en sa propre cause, surtout sur le point délicat, difficile, sujet à illusion, de la distinction de la certitude et du doute dans son propre cas de conscience.

Le confesseur, lui, est préparé et qualifié pour intervenir en semblable jugement : préparé, par ses études techniques de psychologie et de théologie morale; qualifié, par le rôle officiel qu'il tient de son ministère sacré auprès du pénitent, et qui permet à celui-ci de se considérer comme agissant prudemment *tuta conscientia,* quand il s'en tient à ses décisions.

Aussi n'est-ce pas aux fidèles, mais aux confesseurs et directeurs que s'adressent toutes les réflexions qui précèdent. On aurait tort d'y voir une porte trop largement ouverte aux appréciations bénignes du doute, car nous savons bien que la sévérité s'impose quand elle est vérité; mais on aura raison de penser que nous avons entendu viser la dureté théorique et tranchante des juges qui portent facilement la sentence *de mortali* là où, mieux informés et plus réfléchis, ils devraient conclure au doute, et agir en conséquence.

Notre conviction profonde, basée à la fois sur l'expérience et ce que nous croyons être les vrais principes de l'analyse psychologique et morale de l'acte humain, est que, en particulier dans la matière du *Sextum,* les fautes, ordinairement graves, sont loin cependant d'être avec certitude aussi souvent mortelles que le donnent à penser les rigueurs théoriques de nos théologies morales. Ces rigueurs sont justifiées, sans doute, dans l'ordre abstrait des idées pures de cas spéculatifs; et d'ailleurs, *ante factum,* elles peuvent être un excellent préservatif contre les chutes possibles; mais *post factum,* dans le cas « vécu, » elles peuvent présenter de redoutables inconvénients, celui-ci, entre autres, qui est de décourager le pénitent que poursuit et déprime le cauchemar de ses catastrophes morales, au point de lui enlever l'espérance, le goût, la pensée même de se tirer du cloaque où il se croit mortellement enlisé; et l'on sait à quels affaissements de la moralité, à quelle déroute de la conscience, à quels abandons vicieux, peut aboutir cette tyrannie sombre du désespoir, la pire des décadences de l'acte humain.

Et nous ne visons pas ici la masse des gens sans foi, sans pratique religieuse. Non ! Notre pitié va à ce troupeau de bonnes âmes habituellement fidèles, qui vivent de la foi avec une bonne pratique moyenne des sacrements; elle va aussi à ce troupeau d'élite qui fréquente nos églises, nos cérémonies, nos confessionnaux; elle va enfin à ces pauvres âmes timorées, scrupuleuses, âmes de choix en définitive et de haute piété ordinaire, que torturent pourtant les révoltes de la chair, chez qui, pour tout dire d'un mot, *corpus aggravat animam.* Chez ces braves gens-là le péché mortel est possible sans doute; mais combien « plus possible » encore le péché simplement grave, et véniel encore ?

Avouons, entre nous, que la mentalité de certains confesseurs, et aussi de certains auteurs de théologie morale, est à réformer. Ils ont tellement pris l'habitude de regarder comme mortel tout ce qui est grave, et de ne ranger dans la catégorie vénielle que ce qui est léger, qu'ils ont perdu la notion du *péché véniel grave,* vérité doctrinale, pourtant, qui doit avoir sa correspondance dans la réalité expérimentale des faits. Nous serions heureux de leur avoir suggéré dans les lignes qui précèdent une matière à réflexions et, vis-à-vis des pécheurs, une attitude pratiquement plus vraie, c'est-à-dire moins esclave des formules livresques, plus souple enfin, plus soucieuse des réalités de la vie de conscience telle qu'elle est, et, pour autant qu'il nous est possible de nous rapprocher de cet idéal, telle que Dieu la voit et la juge.

Et voici précisément une autre conséquence réconfortante de la doctrine que nous venons d'exposer. Comment Dieu juge-t-il nos actions ? Il les juge telles qu'elles sont, et non point telles qu'elles peuvent apparaître à notre connaissance de surface à travers un certain type abstrait auquel on les compare. Sa vue se porte tout droit sur la culpabilité du pécheur, alors que nous n'en pouvons avoir qu'une perception inductive indirecte, sous le reflet, parfois trop vif et parfois trop pâle, des principes abstraits de la moralité qu'elle met en jeu dans un cas donné. Dans le péché nous sommes tout naturellement enclins à nous laisser impressionner par le contraste de son opposition avec la loi violée, beaucoup moins à le considérer sous son autre face, à l'arrière-plan de son rapport exact avec le consentement de la libre volonté; d'où, chez certains « juges, » une tendance à le voir plus grave qu'il n'est en réalité, faute, chez eux, de savoir tempérer, comme il conviendrait, la sévérité objective, théologique du jugement *quoad legem* par les atténuations excusantes que peut comporter le jugement *quoad intentionem.*

Dieu voit simultanément nos fautes sur ces deux plans, objectif et subjectif, dont la synthèse exacte

fixe à ses yeux le degré de notre culpabilité. Au double point de vue de la théorie psychologique de l'acte humain et des constatations de l'expérience *(credendum est pœnitenti tam pro se quam contra se loquenti)*, il est donc permis de penser, en bloc, que le jugement divin est en bien des cas moins sévère que le nôtre ; qu'il fait plus que nous la part large à la zone des péchés qui sont graves sans être pour cela mortels ; et que nous aurons l'heureuse surprise de retrouver au ciel, sauvées comme la nôtre, bien des âmes de « forts pécheurs » (objectifs) que nous avions condamnées à l'enfer.

Cette perspective d'espérance n'est certes point pour diminuer en quoi que ce soit la crainte salutaire que nous devons avoir des péchés mortels, ni pour jeter par voie indirecte la moindre suspicion de discrédit sur le catalogue qu'en dressent nos maîtres de la morale. L'enseignement théologique commun est l'expression de la doctrine de l'Eglise, et l'Eglise assistée de l'Esprit-Saint a divinement qualité pour préciser le caractère mortel de telle ou telle « matière » de nos fautes.

Sans doute il faut tenir pour opinions privées, et estimer en conséquence, les hardiesses, exagérément sévères ou bénignes, de certains théologiens, férus de la manie d'apposer des étiquettes spécifiques (mortel, véniel) là où la tradition théologique s'abstient prudemment de préciser. Mais, ceci accordé, pour écarter d'un mot les « singularités » à tendances rigoristes ou laxistes, il faut strictement maintenir la qualification « mortel » quand elle est nettement imposée, soit par l'autorité compétente de l'enseignement commun ou de l'Eglise, soit, comme il arrive en certains cas particulièrement simples et évidents, par la seule autorité de la raison.

Aussi bien n'avons-nous pas dit un mot qui donne à penser que nous cherchons indirectement à « minimiser » la doctrine courante et commune du péché mortel considérée *ex parte legis*, ou à restreindre les applications concrètes qui en sont faites communément par les théologiens aux « matières » particulièrement graves de nos fautes. Nous pensons et disons seulement ceci, rien de plus : la qualification « mortel » appliquée avec certitude à une matière donnée est un garde-fou destiné par la Providence à nous éviter la noyade. Malheur et damnation à qui froidement et délibérément l'enjambe !... Mais combien se risquent follement à caracoler sur le parapet, qui cependant ne veulent pas faire le plongeon ? Combien se permettent des acrobaties périlleuses aux alentours de 90°, qui cependant ne veulent pas faire la volte-face complète ; et, pour parler un langage moins pittoresque, combien *convertuntur ad creaturam*, d'une conversion qui, pour compromettante qu'elle soit, n'est cependant pas l'*aversio a fine ultimo*, totale et certaine, qui seule constitue proprement le péché mortel ? Autant dire que nombreux, plus qu'on ne pense, sont les péchés, sérieux assurément, mais douteusement mortels, auxquels la logique et la prudence nous font un devoir d'attacher, dans nos manuels et dans nos confessionnaux, la seule appellation qu'ils méritent : péchés graves.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

R. P. DUCHAUSSOIS, O. M. I. Sous les feux de Ceylan. *Chez les Cinghalais et les Tamouls.* — Un vol. in-16 jésus de 380 p., avec nombreuses héliogravures, 12 f. — Paris, Bernard Grasset.

Le P. Duchaussois, qui nous avait naguère conduits vers les *Glaces polaires* pour nous faire admirer les *Apôtres inconnus* et les *Femmes héroïques* qui y travaillent, nous transporte à présent sous les *Feux de Ceylan* où il a pareillement résidé et où les Oblats de Marie Immaculée, ses confrères, administrent de florissants diocèses.

Livre attrayant et instructif à la fois. Pour dépeindre l'île resplendissante que les Grecs appelaient « la terre de l'hyacinthe et du rubis », la palette de l'auteur n'a rien perdu de sa richesse. Tout au contraire, il l'a chargée de teintes nouvelles plus chaudes et plus riches, et si les spectacles de la nature équatoriale dans un pays fertile sont un enchantement pour les yeux, le lecteur du P. Duchaussois est bien près d'en goûter tout le charme, tant il y a dans ses descriptions de vivacité et de variétés de couleurs. Voici la végétation luxuriante de la jungle où « un seul banian peut rapidement constituer une forêt », et où pullulent les herbes médicinales. Voici la faune très variée, mais souvent redoutable, qui habite ces solitudes. Et voici les phénomènes si curieux du Pic d'Adam. Il y a dans l'ouvrage du P. Duchaussois des tableaux des plus pittoresques : la terre, le ciel, la mer, tout est beau à Ceylan, et il excelle à le faire voir.

Mais il ne s'attarde pas à décrire, quelque plaisir qu'il y trouve et que le lecteur puisse y trouver après lui. Avant tout il expose et raconte.

L'état ethnographique et social de Ceylan attire tout d'abord son attention. Habitée autrefois par les Veddas, l'île est depuis longtemps occupée par deux autres peuples, les Cinghalais et les Tamouls, dont la langue, le type, le caractère et souvent les coutumes diffèrent, mais qui, les uns et les autres, ont l'intelligence vive et prompte, l'imagination ardente, la sensibilité profonde. Peuples pleins de ressources, ils peuvent profiter de la parole du missionnaire. Leur civilisation, car ils en ont une, se laisse pénétrer par le christianisme ; ils en goûtent les dogmes, la morale, la liturgie ; ils mettent à son service, quand ils l'embrassent, l'éloquence puissante et pathétique qui leur est naturelle.

Par malheur, le régime des castes est souvent un obstacle à l'évangélisation, et le P. D., qui en signale très équitablement les avantages, n'en cache pas les inconvénients. Le brahmanisme et le bouddhisme, qui sont depuis longtemps en possession des esprits à Ceylan comme aux Indes, ne facilitent pas non plus le travail du missionnaire ; pourtant le P. D. les estime actuellement moins dangereux que la théosophie, qui a trouvé aux Indes, comme l'on sait, son principal champ de diffusion.

Comme il convenait, le P. D. fait l'histoire de l'apostolat chrétien à Ceylan. Il semble n'avoir commencé qu'au XVI^e siècle, en 1505, lors du débarquement des Portugais. Une chrétienté florissante s'établit alors dans l'île, que la persécution d'un roi cinghalais

ne parvint pas à faire disparaître et que plus tard S. François-Xavier encouragea de sa visite. Elle était en pleine prospérité quand l'île tomba aux mains des Hollandais protestants (1657). Ce fut le signal d'une nouvelle persécution, méthodique et cruelle, qui dura près d'un siècle et demi. Pas plus que leur devancier païen, les Hollandais ne réussirent à anéantir le catholicisme à Ceylan ; mais il est incontestable qu'ils lui firent le plus grand tort, et à tout le moins qu'ils empêchèrent sa diffusion.

La liberté religieuse que l'Angleterre établit en 1806 ne suffit pas à rendre cette mission prospère. Le clergé portugais qui venait de Goa était trop peu nombreux. Mais en 1845, le Vicaire apostolique, Mgr Bettachini, vint trouver Mgr de Mazenod, le fondateur des Oblats de Marie Immaculée. Pour obtenir les renforts dont il avait besoin, il mit en avant la détresse même des âmes ceylanaises : ce fut le mot irrésistible.

L'essor de la mission date de cette époque, surtout de l'élévation à l'épiscopat de Mgr Semeria, un Oblat, qui succéda à Mgr Bettachini comme Vicaire apostolique. Erection de séminaire indigène, fondation d'un collège, prédication de missions, administration fréquente des sacrements : tels sont les principaux moyens qu'employèrent les Oblats pour rendre la religion prospère dans une contrée où depuis trop longtemps elle ne faisait que végéter.

Le P. D. décrit avec une satisfaction marquée ces hardis pionniers de l'Evangile, et il promène son lecteur dans les milieux très divers où s'exerce leur apostolat, sous les palmiers ou sous les cocotiers, en forêt vierge, dans les rizières ou dans les sables, auprès des pêcheurs de perles ou des parias ; et toujours des descriptions et des anecdotes pittoresques rendent son récit vivant. Il ne manque pas de tracer le portrait des principaux missionnaires : Mgr Semeria avec sa prudence ; Mgr Bonjean, le hardi polémiste, fondateur à Ceylan d'une presse catholique militante ; les Pères Collin, deux anciens négociants d'Australie ; le P. Chounavel, orateur, linguiste et artiste ; le P. Védrenne, un ancien garibaldien converti ; etc., etc.

Quels sont les résultats obtenus ? Excellents. On en jugera par le nombre de prêtres indigènes que les Oblats ont formés, et par beaucoup de traits édifiants que cite le P. Duchaussois.

D'ailleurs, Dieu et ses saints viennent en aide aux missionnaires par des prodiges, et l'ouvrage se termine par un chapitre consacré aux deux grands sanctuaires de Ceylan, Sainte-Anne de Talavilla et Notre-Dame de Madon. Ce dernier sanctuaire est le centre de pèlerinages particulièrement fréquentés ; aussi la Vierge a-t-elle daigné conférer à la terre de Madon une vertu miraculeuse, universellement attestée ; elle guérit de la morsure des serpents : « Sitôt que le serpent a mordu, dit le P. D. (p. 366), il suffit au blessé, qu'il soit catholique, protestant, brahmaniste, bouddhiste ou musulman, d'appliquer sur son mal ou d'avaler un peu de terre de Madon : il vivra. Aucune exception n'a encore été connue. »

Nul doute que cet ouvrage ne connaisse les nombreux lecteurs qu'ont eus les ouvrages précédents de l'auteur ; même au sortir de cet été brûlant, beaucoup voudront passer quelques heures *Sous les feux de Ceylan*.

Charles Heyraud. **La grande Faute** : *Le problème des élites*. — In-12 de VIII-322 p., 15 f. — Paris, Librairie académique Perrin et Cie.

Voici un livre où l'auteur, malgré quelques traits un peu forcés sur la décadence morale de la société contemporaine, dit à ses contemporains d'excellentes et opportunes vérités. Il s'agit des élites, c'est-à-dire de ceux qui, par leur naissance, leur fortune, leur situation, leur instruction, leur capacité, leur rôle dans la société, doivent être considérés comme les chefs de la masse populaire. Ces élites, ces « chefs-nés », ont une responsabilité et des devoirs ; ils doivent donner l'exemple, éclairer, se dévouer. L'auteur énumère les différentes élites : l'élite consacrée, les prêtres ; l'élite bourgeoise ; les chefs de toutes sortes, dans la famille, les lettres, les arts, la science, la critique, la politique et l'enseignement. L'histoire, à tous les âges, aussi bien dans l'antiquité que plus près de nous, est là pour affirmer l'influence heureuse ou néfaste de l'élite sur la société tout entière : « Si l'élite est excellente, le corps social ayant une bonne tête, tout ira vers l'ordre, le bonheur, la richesse et la vie... Si l'élite est mauvaise, corrompue ; si, par conséquent, elle a perdu le sens de ses responsabilités, le corps social se décomposera à son tour, parce que la tête ne dirigeant plus, ne coordonnant plus, n'apportera plus la lumière et la vie. Et tout, dès lors, ira vers le désordre, le malheur, la ruine et la mort » (p. 132-33).

Qu'est devenue l'élite dans notre société contemporaine ? M. Heyraud, certes, n'est pas tendre pour elle. Une triple crise l'empêche d'exercer une influence heureuse. Crise de conscience et de moralité tout d'abord : nous vivons dans un siècle d'ignorance religieuse et d'absence de vie spirituelle. Sensualisme exaspéré, vent de folie et d'impudicité, vie surexcitée et désaxée poussant à l'étourdissement dans les plaisirs, conscience faussée, malhonnêteté presque générale, perte de la conscience professionnelle, ruée vers l'or, lâcheté morale, perte de l'enthousiasme et de la générosité ! Dans ce tableau — un peu noirci peut-être — de la société contemporaine, que de traits exacts et conformes à la réalité ! A cette crise de conscience et de moralité s'adjoignent une crise de jugement et une crise d'ordre et d'autorité.

Une grande faute explique ce chaos moral et politique, et la « grande faute » réside dans l'incompréhension du rôle des élites par les masses, et dans la méconnaissance, par les élites elles-mêmes, de leurs responsabilités. Il est grand temps de réparer cette double faute.

L'auteur esquisse rapidement — trop rapidement — les remèdes opportuns à appliquer au mal politique, social et moral. Mais les meilleurs seraient encore inopérants si, au torrent qui menace de nous engloutir, l'on n'opposait pas le seul barrage capable de lui résister : la religion. Et il faut reconnaître que l'influence de la religion va sans cesse grandissant, et sur les jeunes et sur les gens d'âge mûr : « A côté d'une vibrante et prometteuse élite montante, il y a, plus avancée dans la vie, une magnifique élite agissante. Toutes deux savent l'incomparable pouvoir de résistance du barrage qu'elles veulent dresser pour arrêter la corruption de l'individu, la dissolution de la famille, la guerre sociale et l'effondrement de la patrie, pour briser les flots tumultueux de la crise de conscience et de moralité, de jugement, d'ordre et d'autorité qui, dans tous les domaines, multiplie ses furieux ravages et pour qu'ainsi soit pleinement réparée la grande faute » (p. 311).

Encore que le livre de M. Heyraud se tienne dans des considérations assez générales, les idées généreuses qu'il présente avec une chaleur vraiment communicative, impressionnent, captivent et entraînent le lecteur.

Edouard Gasc-Desfossés. **La Révolution Française.** Tome IV : *Le Directoire et le Dix-huit Brumaire*. — Un vol. in-8 de 360 p. avec 7 grav. hors texte, 15 f. — Paris, Beauchesne, 1929.

Ce livre est le 4e et dernier volume de l'*Histoire de la Révolution*, si exacte quant aux faits, si saine quant aux idées, dont l'*Ami* a rendu compte dans son no du 5 septembre. Il ne termine pas seulement cet intéressant et utile ouvrage : il le continue. Je veux dire qu'il se distingue par les mêmes qualités de fond et de forme que j'ai eu tant de plaisir à louer dans son aîné.

On connaît les événements, les uns glorieux, les autres beaucoup moins honorables par lesquels a été marqué le Directoire.

A l'extérieur, c'est la guerre : la guerre à peu près partout : en Italie, en Allemagne, en Egypte ; la guerre avec les modifications politiques et territoriales qu'elle entraîne : la création des Républiques ligurienne, cisalpine, romaine, helvétique, parthénopéenne ; la guerre, enfin, avec la moisson de lauriers cueillie par ces généraux illustres qui s'appelaient Moreau, Championnet, Masséna, Brune, Lecourbe, Joubert, et surtout le plus grand de tous, Bonaparte sous lequel, pour rappeler un mot fameux, « perçait déjà Napoléon ».

A l'intérieur, ce sont des agitations non seulement stériles, mais criminelles : c'est la naissance du Babouvisme et du culte des Théophilanthropes ; c'est le 18 fructidor ; c'est le renouveau de la dictature terroriste ; c'est la banqueroute des deux tiers ; ce sont les concussions et les dilapidations ; c'est un relâchement des mœurs qui est véritablement effréné et qui est resté tristement proverbial dans l'histoire ; c'est, dans tous les sens du mot, la dissolution sociale ; c'est, enfin, ce qui devait nécessairement être l'aboutissement de tout cela : le Dix-huit Brumaire.

Tous ces événements, M. Gasc-Desfossés les raconte, sommairement, sans doute, — puisque, aussi bien, ainsi l'exigeait le caractère de l'ouvrage — mais d'une manière exacte, vivante et surtout impartiale. Il flétrit d'une plume courageuse les actes qui méritent vraiment de l'être, et il loue, sans distinction de parti ni d'opinion, les personnages qui ont droit aux félicitations de l'Histoire parce qu'ils ont droit à l'approbation de la Morale.

Encore une fois le volume continue son devancier. Il eût, du reste, été difficile qu'il en fût autrement : l'auteur, pour l'écrire, s'est inspiré des mêmes grands ouvrages qui lui avaient servi pour la composition des tomes précédents. Les noms qu'il cite le plus souvent en référence, au bas des pages, sont ceux de Madelin, de Taine, de Sciout (que les typographes ont le tort, parfois, de « composer » *Sciont* ou *Sciant)*. Il ne pouvait à coup sûr mieux cautionner son récit.

Ajoutons que, comme le volume sur la Convention, le volume sur le Directoire se termine par une longue Bibliographie du sujet. Sans être tout à fait complète, ce que ne demandait point la classe de lecteurs à laquelle ce livre est destiné, cette Bibliographie a, cependant, à notre avis du moins, un léger défaut que l'auteur nous permettra peut-être de souligner en passant. M. Gasc-Desfossés indique bien le titre des ouvrages auxquels il se réfère ; mais peut-être eût-il été utile quelquefois d'y ajouter et la date de parution et le nombre de volumes.

Mais ce sont là vétilles qui ne diminuent en rien la valeur de son beau livre. Comme nous l'insinuions en commençant notre première recension, la *Révolution française* est surtout, à l'heure actuelle, un vrai service rendu à la bonne cause. Dans le conflit des opinions, quelques-unes très violentes, dont est l'objet, depuis bientôt un siècle et demi, ce grand fait historique qu'on est convenu d'appeler la Révolution tout court, nous avions besoin d'un ouvrage, sommaire sans doute, mais cependant complet, où hommes et événements soient présentés d'une façon objective, *sine ira et sine studio*, comme disait le vieil annaliste. Or, cet ouvrage, nous l'avons à présent.

Une remarque en terminant qui fera bien voir la profondeur ou, ce qui est la même chose, la hauteur des vues de l'auteur : M. Gasc-Desfossés, en achevant son étude du Dix-huit Brumaire, fait observer que, contrairement à l'opinion courante, ce coup de force n'a pas clos la Révolution, qu'il n'a fait que la « canaliser ».

Parole singulièrement vraie ! « La Révolution qui dure toujours, » avait l'habitude de dire Talleyrand. Et il avait raison.

Emile BAUMANN. **Bossuet.** — In-12 de 336 p., 15 f. — Paris, Bernard Grasset, 1929.

Lequel de nos critiques a donc dit que Bossuet était une des « religions » de la France ? Il eût pu ajouter que cette religion-là n'a pas d'athée. A quelque opinion philosophique qu'il appartienne et pour peu qu'il l'ait fréquenté, il n'est pas d'homme en France qui ne s'incline dans l'admiration et, pour rappeler le mot de Sainte-Beuve (car c'est de Sainte-Beuve que je parlais tout à l'heure), dans le culte, devant celui dont ses contemporains émerveillés n'avaient pas cru pouvoir mieux caractériser la maîtrise intellectuelle et morale qu'en l'appelant d'un nom qui éveille spontanément dans l'esprit l'idée de royauté : l'aigle de Meaux.

Bossuet est, sans contredit, un des plus grands hommes d'un siècle qui lui-même a mérité d'être qualifié de « grand ». Il y eut, sans doute, des erreurs dans sa vie ; il a peut-être mis trop de passion dans une lutte qui, d'ailleurs, était juste : je veux parler, on l'a compris, de l'affaire du Quiétisme ; on peut lui reprocher, également, de n'avoir pas aperçu tout le danger qu'il y avait dans le jansénisme ; tout le monde sait aussi que si, dans un conflit mémorable entre Louis XIV et le Saint-Siège, son action modératrice s'exerça très efficacement et eut pour résultat de briser chez les évêques l'esprit de schisme, dominé qu'il était par les doctrines gallicanes, il ne travailla pas assez énergiquement à dégager l'Eglise de ce que la clairvoyance de Fénelon appelait, avec raison, les « servitudes » politiques. Personne n'ignore, enfin, qu'il était hostile à l'infaillibilité personnelle du Pape (c'était, il est vrai, près de deux siècles avant le concile du Vatican). Ce sont là, évidemment, des petitesses qui prouvent que, si grand qu'il ait été, il était cependant un homme et que, pour rappeler la parole du poète ancien, « rien de ce qui était humain ne lui était étranger. » Ce sont là même, si l'on veut, de vraies taches (il y en a, on le sait, jusque dans le soleil). Malgré tout, ni ses contemporains ni la postérité ne se sont trompés en le qualifiant de « grand ». Il mérite ce titre, car incontestablement il avait l'âme grande, extraordinairement grande. Et c'est par là, précisément, qu'il a séduit et qu'il séduit encore, tous les jours, beaucoup d'hommes qui cependant sont loin de partager ses croyances.

C'est par là qu'il a séduit l'écrivain catholique duquel l'ouvrage dont on vient de lire le titre porte la signature.

M. Emile Baumann est à l'heure actuelle un de nos meilleurs romanciers. Comment, étant romancier, demandera-t-on peut-être, a-t-il été amené à consacrer un volume à un sujet aussi grave ? Ce qui l'y a conduit, sans doute, c'est sa foi de catholique, c'est son patriotisme de Français, c'est son goût de lettré. Mais c'est autre chose encore. C'est, je dirai son goût de la psychologie. L'art profond qu'il emploie tous les jours à creuser et à tailler en relief des âmes imaginaires, il a voulu l'employer à buriner une âme réelle. Et il a choisi Bossuet. Il eût pu assurément, dira tout le monde, choisir plus mal. En tout cas, il l'a choisi.

Son livre est, avant tout, un portrait : un portrait historique, sans doute, mais aussi psychologique, de Bossuet. Il est divisé en neuf parties : *Le caractère de Bossuet, — Sa foi, — Son génie, — Son cœur, — Bossuet et la famille royale, — Bossuet évêque et directeur de conscience, — Bossuet et les hérétiques, — La bataille du Quiétisme, — Bossuet en face de la mort.* Le portrait, comme on voit, est absolument complet. Bossuet nous est successivement montré sous tous ses aspects.

Et il nous est montré par quelqu'un qui est dans toutes les conditions nécessaires pour bien s'acquitter de la noble tâche qu'il s'est assignée : il connaît admirablement bien le personnage dont il s'est proposé de faire revivre l'imposante figure et il l'aime, intel-

ligemment sans doute, mais aussi passionnément. Son portrait est admirablement ressemblant.

Ce n'était pas une entreprise aisée que celle à laquelle M. Baumann s'était donné. Comment, de fait, s'y prendre, comme il le dit lui-même, « pour enclore en trois cents pages » une aussi grande âme que celle de l'immortel évêque de Meaux ? Il fallait, pour y réussir, ajoute-t-il, autant d'habileté que pour « faire tenir le globe d'une mappemonde dans un dé à coudre. » Tous ceux qui liront son livre — et nombreux seront ceux qui voudront se donner ce plaisir — lui rendront cette justice qu'il a eu cette habileté. Son Bossuet, nous l'avons déjà dit tout à l'heure, mais nous tenons à y revenir, n'est pas seulement un Bossuet fragmentaire, comme est le fameux portrait de Rigaud qui se voit au Louvre et qui ne nous montre qu'un Bossuet officiel, nous allions dire d'apparat ; c'est un Bossuet total : il est là avec la santé de son intelligence, avec l'énergie de sa foi, avec sa parole qui rend pour les âmes un son d'éternité, avec son ardeur d'apostolat, avec sa bonté, avec sa bonhomie même qui le faisait si attachant pour tous ceux qui l'approchaient.

Nous résumerons notre pensée sur l'ouvrage en un mot : M. Emile Baumann avait déjà enrichi, il y a quelque temps, la littérature chrétienne d'un beau livre, qui eut un grand succès, *Saint Paul*. Il vient de lui donner un digne pendant.

Saint Paul, Bossuet ! Quel superbe diptyque !

Henry PERROY, S. J. **Une grande humble, Marie-Victoire-Thérèse Couderc**, fondatrice du Cénacle (1805-1885). — In-12 de 254 p., avec 4 gravures hors texte. — Paris, Beauchesne.

Ce livre renferme l'histoire des origines de l'Institut des Dames du Cénacle, dont Marie-Victoire Couderc, la Mère Thérèse, fut en réalité la fondatrice. On y trouve surtout l'histoire d'une grande âme, dont le sort fut de s'effacer constamment dans une parfaite humilité. On peut être fondatrice aux yeux de Dieu et ne rien faire aux yeux des hommes. Ce fut le sort de Mère Thérèse. A peine son œuvre est-elle assise, qu'elle est démise de sa charge de Supérieure générale, reléguée à un rang infime, oubliée et délaissée. Et pourtant, chaque fois que le besoin se fait sentir de remettre l'Institut dans sa voie normale ou de renverser des obstacles puissants, la Providence se sert toujours de Mère Thérèse, qu'elle remet alors au premier plan. Le P. Perroy a écrit la vie de cette « grande humble » d'une manière extrêmement attachante, décrivant la sainteté de son héroïne avec les traits délicats qui conviennent à son caractère. Ajouterons-nous qu'un des grands mérites de cette biographie est de retracer l'histoire telle qu'en réalité elle a été vécue par les personnages qui se meuvent autour de Mère Thérèse ? Tout n'est pas parfait autour de la sainte fondatrice ; il s'en faut de beaucoup. L'auteur a loyalement agi en ne nous cachant rien de la vérité.

Pierre FERNESOLLE. **Pour qu'on lise Louis Veuillot.** — In-16 raisin de 96 p., 4 f. (franco 4 f. 60). — Paris, Lethielleux.

Cette brochure est écrite par un admirateur de Louis Veuillot. L'homme aimable, l'écrivain de race, le polémiste vigoureux que fut Veuillot nous sont ici révélés successivement en des pages suggestives et entraînantes. L'auteur, qui s'est fait remarquer par une brillante thèse sur Louis Veuillot (voir *Ami* 1923, p. 587-88) était tout à fait qualifié pour mettre de nouveau en relief la belle figure du grand écrivain catholique. On sait que l'éditeur Lethielleux publie actuellement les *Œuvres complètes* de Louis Veuillot, mises en ordre et annotées par M. François Veuillot. La brochure de M. Fernesolle pourrait faire, à cette publication nouvelle, une excellente préface.

Jules RENAULT, Inspecteur général de l'Enseignement primaire en Belgique. **Louis Veuillot (1813-1883).** — In-8 carré de 192 p., sous couverture originale avec portrait de Louis Veuillot, 9 f. — Paris, Lethielleux.

Cette biographie du grand écrivain catholique du XIXe siècle n'a pas la prétention d'apporter des documents inédits. M. Renault n'a d'autre ambition que d'écrire une vie populaire de Louis Veuillot, faisant passer rapidement sous les yeux du lecteur les différentes phases de cette existence si remplie. Nous ne nous attarderons pas à résumer ici ces phases, bien connues de nos lecteurs.

Nous voulons simplement insister sur le but spécial que s'est proposé le distingué inspecteur général de l'Enseignement primaire en Belgique, et par là recommander vivement son ouvrage à ceux de nos lecteurs que ce but ne laisse pas indifférents. C'est comme éducateur de la jeunesse que M. Renault a écrit. Il a voulu rédiger une biographie à la portée des jeunes gens, afin de les intéresser à la grande figure chrétienne de Louis Veuillot. Trop de réclame a été faite autour des « fantômes du génie satanique qui portent noms : Hugo, Sand, Dumas, Zola, Maupassant, Flaubert » ; il est temps de réagir. « De nombreux éducateurs l'ont constaté : c'est une garantie de valeur morale pour un jeune homme que de lire les ouvrages du grand journaliste et de recueillir les paroles de vie qu'il sema à profusion le long de sa longue et féconde carrière d'écrivain. Un jeune homme qui lit Veuillot s'abreuve à la source des pensées vraies, généreuses et ennoblissantes et aussi à la source de la claire langue française ». Le livre de M. R. est bien fait pour inciter la jeunesse à étudier Veuillot et à s'inspirer du même idéal que lui. Aussi doit-il retenir l'attention des éducateurs. Des conditions spéciales de vente sont consenties aux collèges et maisons d'éducation : 13 pour 12, et 20 0/0 de réduction.

Abbé CHUPIN, S. M. M. **Gabriel Deshayes, fondateur des Frères de l'Instruction chrétienne de Saint-Gabriel.** *Documents et témoignages.* — Un vol. in-8 de XXIII-152 p. — Librairie Mariale, Calvaire Montfort, à Pontchâteau (Loire-Inférieure).

La recherche de la paternité, dit-on, est interdite en France par le Droit. Cela est vrai pour les individus ; mais ce n'est pas vrai pour les Institutions. Il est permis de rechercher leur origine véritable. Dans certaines circonstances même, c'est faire une bonne œuvre que de travailler à la dégager. Et tel est, précisément, le cas dans lequel s'est trouvé M. l'abbé Chupin. Le savant opuscule, si abondamment documenté, qu'il vient d'écrire pour établir que l'abbé Gabriel Deshayes est vraiment le *père* de cette Congrégation des Frères de l'Instruction chrétienne qui, depuis plus de cent ans, a fait tant de bien dans toute la France de l'Ouest, n'est pas seulement un très grand service rendu à l'histoire, il est arrivé que, par suite des événements, il a encore une très réelle utilité d'ordre pratique. La question qu'il agite et que, à notre avis, il résout d'une façon absolument définitive, divise en effet depuis plus de 40 ans — exactement depuis 1888 — plusieurs Instituts religieux des plus méritants et des plus estimables : d'un côté, la *Communauté des Filles de la Sagesse* et la *Compagnie de Marie*, et de l'autre la *Congrégation des Frères de l'Instruction chrétienne de Saint-Gabriel.*

L'histoire, nous ne voulons pas dire de la *querelle* (le mot serait excessif), mais de la controverse, est déjà connue de beaucoup des lecteurs de l'*Ami ;* elle

l'est de tous ceux d'entre eux, au moins, qui ont lu le magistral ouvrage de Mgr Crosnier, paru il y a une dizaine d'années et intitulé : *L'homme de la divine Providence, Gabriel Deshayes* (Paris, Beauchesne, 1918, 2 vol. in-12). Résumons-la quand même en quelques mots.

Gabriel Deshayes, d'abord curé de Saint-Gildas d'Auray sous la Restauration, était devenu, ensuite, Supérieur général des Missionnaires de la Compagnie de Marie et des Filles de la Sagesse à Saint-Laurent-sur-Sèvre qui, comme l'on sait, sont des fondations du Bienheureux Grignion de Montfort. Et simultanément, il avait institué les *Frères de l'Instruction chrétienne de Saint-Gabriel* avec trois autres Congrégations. Ce sont là des faits absolument indéniables. Et ces faits, jusqu'en 1850, furent acceptés, on peut dire, sans conteste par l'unanimité ou au moins par la presque unanimité des religieux intéressés. Mais, en 1850, une légende commença à se manifester qui attribuait la fondation des Frères de Saint-Gabriel à Louis-Marie Grignion de Montfort. Relativement timide à ses origines, cette légende s'affirma très nettement en 1888, à l'occasion de la béatification du P. de Montfort. Ceux qui l'avaient créée et qui la mettaient alors ouvertement en circulation, obéissaient évidemment à un bon sentiment : le désir de glorifier le nouveau Bienheureux et de faire bénéficier leur Institut de son patronage. Mais, si l'excellence de leurs intentions n'était pas douteuse, l'iniquité qu'ils commettaient ne l'était pas non plus. C'était une nouvelle *tradition* qui commençait : 172 ans après la mort du P. de Montfort, 47 ans après la mort du P. Deshayes ; c'était une dépossession en règle qui s'opérait. Sous prétexte de faire au P. de Montfort une charité dont, du reste, il n'avait pas besoin, on refusait au P. Deshayes une justice qui lui était et qui lui est encore due.

Rarement on avait assisté à la naissance d'un faux historique à ce point catégorique.

Quoique manifestement contraire à la vérité historique ; grâce sans doute, d'abord, aux dehors pieux sous lesquels elle se présentait ; grâce, ensuite, à l'extraordinaire activité qu'on mit à la répandre, et par la parole et par la plume, la nouvelle légende fut acceptée même par des évêques comme Mgr Freppel, même par de très savants hagiographes comme Mgr Laveille. Mais peu à peu la lumière se fit dans les esprits à son sujet. A-t-elle encore, à l'heure actuelle, quelques partisans ? Mgr Crosnier, dans le savant ouvrage dont nous parlions tout à l'heure, l'avait plus que fortement ébranlée (t. II, p. 239-281). Il était réservé à M. l'abbé Chupin de lui donner le coup de grâce. Et ce sera le résultat du livre dont le titre se lit en tête de cet article. L'auteur, de fait, y cite une telle quantité de textes d'une telle valeur et d'une telle clarté, que désormais, à moins d'être de mauvaise foi, le doute ne sera plus possible.

Mes lecteurs ne s'attendent pas, j'en suis sûr, à trouver ici une analyse même rapide de ce livre si démonstratif. L'auteur lui a donné pour exergue le beau texte de Zacharie (VIII, 19) : *Veritatem tantum et pacem diligite.* Mais sur sa première page il aurait pu aussi bien écrire l'autre texte non moins beau de l'Epître aux Ephésiens (IV, 15) : *Veritatem facientes in charitate,* car s'il est remarquable par l'opulence de sa documentation, il ne l'est pas moins par l'esprit de paix et de charité qui anime ses pages. S'agissant d'une controverse domestique pour ainsi dire, et d'un débat entre des religieux qui au fond s'aiment profondément, tout le monde comprendra et trouvera bon que nous n'insistions pas.

Terminons en disant qu'il y a un moyen de terminer la discussion pendante d'une manière absolument honorable pour les deux partis. C'est un Supérieur des Frères de Saint-Gabriel qui a trouvé dès 1887 la formule de l'accord. Et selon nous, elle est aussi vraie que spirituelle. Le P. Deshayes, comme l'on sait, s'est nourri toute sa vie de la doctrine spirituelle du Bienh. Grignion de Montfort, et toute sa vie aussi, il a imité ses admirables vertus. Il est par conséquent, sans l'avoir jamais vu, son fils spirituel. Et comme lui-même a été le père spirituel en même temps que le fondateur des Frères de Saint-Gabriel, ceux-ci peuvent dire en toute vérité qu'ils ont eu le P. Deshayes pour *père* et le Bienh. Grignion de Montfort pour *grand-père.* Il faut avouer qu'on peut être d'un moins glorieux parentage.

LITURGIE

Q. — 1° Outre les fêtes de l'Epiphanie, du Saint-Sacrement, des SS. Pierre et Paul et du patron principal du lieu, y a-t-il, en France, d'autres fêtes dont on soit obligé de renvoyer au dimanche la solennité extérieure ?

2° Lorsque le dimanche suivant n'est pas libre pour cette translation, — ni, non plus, le dimanche précédent là où un indult autorise l'anticipation, — la solennité extérieure est-elle à ce point obligatoire qu'on doive la célébrer à tout prix, même après une série plus ou moins longue de dimanches où elle est empêchée, v. g. après la série des dimanches de Carême ou après celle des trois dimanches de la Pentecôte, de la Trinité et de la Fête-Dieu ?

3° Peut-on renvoyer cette solennité extérieure à un dimanche où l'*Ordo* diocésain indique la célébration d'une autre solennité extérieure, que ce soit celle d'une fête double de 1re classe (v. g. de S. Joseph au troisième dimanche après Pâques, du Sacré-Cœur, de S. Jean-Baptiste) ou celle d'une fête double de 2e classe (v. g. de la Nativité de la Ste Vierge ou du T. S. Rosaire) ?

4° La règle obligeant à célébrer la solennité transférée de la fête du patron principal du lieu doit-elle être appliquée non seulement au patron de la commune (supposé que celle-ci en ait vraiment un), mais encore au patron du diocèse, à celui de la province et à celui du royaume (quand diocèse, province et royaume ont chacun leur patron) ?

R. — Ad I. En dehors des solennités extérieures transférées d'obligation pour la France par suite du décret de Caprara, — lequel reste toujours en vigueur (S. R. C., 26 janv. 1917, n. 4340, ad 1), — il en est dont la translation est autorisée dans l'Eglise universelle. Les unes peuvent être transférées au premier dimanche après l'incidence de certaines fêtes propres, lorsque celles-ci tombent en semaine (Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 3) ; d'autres, au dimanche même où, avant le Motu proprio *Abhinc duos annos,* on faisait chaque année l'office de fêtes qui, maintenant, sont inscrites à un quantième fixe dans le calendrier perpétuel (S. R. C., 28 oct. 1913, n. 4308, I, 2) ; une enfin, celle du Sacré-Cœur, au jour choisi par l'Ordinaire (S. R. C., 23 juillet 1897, n. 3960). Pour aucune de ces dernières solennités extérieures, la translation n'est prescrite de droit commun : il suffit, pour s'en convaincre, de lire avec un peu d'attention le texte de la rubrique et des décrets qui viennent d'être allégués.

Il peut y avoir encore d'autres solennités extérieures transférées en vertu d'indults particuliers. Pour savoir si la célébration en est obligatoire, il faut se référer aux termes de chaque indult.

Ad II. Obligatoire en France, la célébration des solennités transférées en vertu de l'indult de Ca-

prara du 9 avril 1802 doit, — nonobstant les nouvelles rubriques, — y avoir lieu au jour déterminé conformément aux prescriptions du décret de la S. C. des Rites en date du 2 décembre 1891, *Declarationis indulti pro solemnitate festorum transferenda*, n. 3754. (S. R. C., 26 janv. 1917, *Carcassonen.*, n. 4340, ad 1).

Or, d'après le décret n. 3754 (IV et V), lorsqu'une de ces mêmes solennités transférées arrive un dimanche majeur de 1re classe ou encore un dimanche occupé par quelque fête double de 1re classe de dignité plus grande que celle à laquelle appartient la solennité extérieure à transférer, celle-ci doit être renvoyée au premier dimanche liturgiquement libre.

Autrefois, en pareille occurrence, selon la remarque de M. Planchard [1], « la S. C., sauf pour les dimanches des Rameaux, de Pâques et de la Pentecôte, qui n'admettent aucune mémoire, permettait d'ajouter, *sub unica conclusione*, la mémoire de la solennité occurrente à l'oraison de la messe solennelle du dimanche ou de la fête, tout en laissant la liberté de transférer cette solennité à un dimanche suivant. Les décisions rendues en ce sens remontent à 1835, 1838, 1840, 1844 ; elles n'ont pas été maintenues dans la nouvelle collection des décrets de la S. C. » On ne saurait donc s'en autoriser pour, dans le cas où des empêchements liturgiques successifs retarderaient beaucoup la célébration de quelque solennité transférée, se contenter de commémorer celle-ci à la messe solennelle du jour où, sans cela, elle devrait être célébrée. — Toutefois, étant données les dispositions des Nouvelles rubriques du Missel (tit. IV, n. 3, et tit. V, n. 3), il ne serait pas sans intérêt de soumettre de nouveau la question à la S. C. des Rites.

Ad III. Il faut distinguer :

a) Si les deux solennités extérieures se rencontrant en un même dimanche, d'ailleurs liturgiquement libre, sont de celles que prévoit l'indult de Caprara et, par conséquent, sont régies par le décret de la S. C. des Rites du 2 décembre 1891, n. 3754, il faut, d'après celui-ci (VI), célébrer ce jour-là la solennité dont l'objet est le plus digne et renvoyer l'autre au premier dimanche non liturgiquement empêché. (Cf. S. R. C., 20 juin 1899, n. 4040, ad 1 et 2).

b) Si, des deux solennités extérieures se rencontrant ainsi un même dimanche, une seule est mentionnée dans l'indult de Caprara, on doit, — sauf obstacle liturgique, comme il a été dit ci-dessus, — célébrer alors celle-là. Quant à l'autre, on peut ou bien la célébrer également le même jour par une autre messe [2], ou bien, si elle n'est pas obligatoire, l'omettre complètement dans la circonstance [3].

[1] Cf. *Revue Théologique Française*, 1899. p. 357.
[2] Mais on ne saurait commémorer la seconde de ces solennités à la messe de la première ni, à moins d'une concession spéciale, la renvoyer à un autre dimanche. (Cf. *Ami* 1926, p. 637 ; 1928, p. 79).
[3] Cf. *Ephemerides liturg.*, 1923, p. 234-235 ; — *Ami* 1929, p. 190.

Ad IV. Dans l'indult du 9 avril 1802 pour la réduction du nombre des fêtes d'obligation en France, il est dit que rien ne sera changé eu égard à l'ordre ou au rite des fêtes supprimées, « exceptis tamen festis Epiphaniæ Domini, Ssmi Corporis Christi, SS. Apostolorum Petri et Pauli et SS. Patronorum cujuslibet diœcesis et parœciæ, quæ in dominica proxima occurrente celebrabuntur. » Encore faut-il remarquer que, — comme le cardinal légat l'expliqua lui-même officiellement le 21 juin 1804 au vicaire général de Malines, — c'était seulement la solennité extérieure de ces fêtes, et non leur office même, qui était reportée au dimanche suivant [1].

Dans quel sens faut-il entendre dans l'indult l'expression : « SS. Patronorum *cujuslibet diœcesis et parœciæ ?* » On a posé la question à la S. C. des Rites et on lui a demandé en même temps quelles autres solennités de patrons devaient ou pouvaient être ainsi transférées. Voici la réponse de la S. C. : « Standum esse decreto cardinalis Caprara, hoc est transferendam esse solemnitatem patroni sive diœceseos sive peculiaris civitatis ad dominicam insequentem. » (S. R. C., 20 mars 1869, n. 3206).

Il s'ensuit que la solennité extérieure du patron principal du diocèse n'est à transférer au dimanche, d'après le décret de Caprara, que dans les localités n'ayant pas elles-mêmes de patron particulier ; autrement, ce serait la solennité extérieure de celui-ci qui, seule, devrait être transférée : « Num in locis ubi proprii patroni solemnitas agitur, etiam patroni diœceseos solemnitas in dominica sequenti debeat haberi ? — RESP. *Negative.* » (S. R. C., 30 mars 1878, n. 3444, ad 1 ; cf. 29 nov. 1878, n. 3469, ad 1).

On ne saurait *a fortiori* s'appuyer sur le décret de Caprara pour transférer la solennité du patron principal de la province, auquel il n'y est pas fait allusion.

Q. — Autrefois, dans les grands séminaires, on s'efforçait de nous inculquer la dévotion et l'usage fréquent de l'eau bénite. On nous conseillait fort — on nous prescrivait presque — d'en prendre à l'entrée et à la sortie non seulement de la chapelle, mais encore de nos chambres et de toutes les salles communes : salles des exercices, salles de classe, réfectoire même.

Aujourd'hui, — s'appuyant, paraît-il, sur la pratique suivie à Rome, — on prétend restreindre l'usage de l'eau bénite à la seule entrée dans l'église, et cela sous le prétexte qu'étant un sacramental, cette eau efface les péchés véniels et, partant, n'est plus nécessaire quand on sort de l'église. Telle est la manière de penser et d'agir qui tend à se généraliser dans les séminaires et dans les communautés religieuses.

Cette manière nouvelle pourrait, à mon avis, se justifier si l'unique effet de l'eau bénite était d'effacer les péchés véniels. Mais, après avoir relu attentivement les exorcismes et oraisons dont se composent les prières de la bénédiction de l'eau, je suis persuadé qu'il n'en est pas ainsi. D'ailleurs la liturgie ne prescrit-elle pas l'emploi de l'eau bénite dans toute bénédiction solennelle non seulement des personnes, mais des choses animées ou inanimées, et même contre

[1] Cf. de Herdt, *S. Liturgiæ Praxis*, t. II, n. 295.

les animaux nuisibles, afin de nous préserver par là des dangers qui peuvent résulter pour nous de ceux-ci et de celles-là, tant pour l'âme que pour le corps ?

Dès lors, n'y a-t-il pas lieu de faire usage de l'eau bénite même en sortant de l'église ? N'allons-nous pas être exposés à mille dangers : pour l'âme d'abord, au milieu du dévergondage général des mœurs publiques ; pour le corps également, parmi les véhicules de toute sorte qui roulent à des vitesses folles dans les rues de nos villes et sur les routes de nos campagnes ?

L'*Ami* pourrait-il nous donner les raisons, — s'il y en a, — qui légitiment, au sujet de l'usage de l'eau bénite, la pratique moderne ? Puissent-elles détruire dans notre esprit ce que certains confrères semblent considérer comme un vieux reste de jansénisme !

R. — I. Au centre de *l'atrium* qui, autrefois, précédait assez souvent la porte principale des grandes églises, il y avait une fontaine ou vasque, *malluvia* ou *malluvium* [1]. « On pouvait, dit Mgr de Conny [2], s'y nettoyer des souillures corporelles avant d'entrer dans l'assemblée sainte [3] ; et tout à la fois on était averti par ce symbole expressif de purifier son âme des moindres souillures [4]. »

Pour des causes diverses, l'*atrium* perdit peu à peu de son ampleur, et il finit par être réduit aux proportions d'un simple porche, qui abrita alors la fontaine. Les fidèles continuèrent pendant quelque temps l'usage d'y faire leurs ablutions. « Il est probable, écrit Dom Leclercq [5], que l'incommodité et l'étroitesse du porche auront contribué à faire renoncer à un usage dont il devenait malaisé de s'acquitter, par suite d'encombrement ou pour toute autre raison. »

Désormais inutile, la fontaine fut remplacée par un récipient de contenance moindre, et celui-ci fut fixé en côté de la porte de l'édifice. « Il n'était plus question d'ablutions, dit le même auteur [6] ; mais, soit routine, soit scrupule, on continuait à simuler l'ablution en mouillant l'extrémité des doigts : les uns se signaient ; les autres prononçaient, ce faisant, quelque formule. L'habitude était prise, on y attacha l'idée d'un acte de dévotion. L'église, pour donner à cette croyance un fondement réel, attacha une bénédiction à l'eau contenue dans le récipient... »

Etant données son origine et sa signification symbolique, cet acte de dévotion n'a vraiment là sa raison d'être que comme préparation à l'entrée dans l'église. Aussi les fidèles qui, les premiers, l'accomplirent, ne songèrent-ils jamais à le réitérer en sortant de celle-ci. Actuellement encore, le Cérémonial des évêques (l. I, c. II, n. 5 ; c. XV, n. 3 et 4) fait présenter l'aspersoir à l'évêque et aux prélats supérieurs, lors de leur arrivée à l'église. De même, s'appuyant sur une décision de la S. C. des Rites en date du 27 mars 1779 (n. 2514, ad 4)

[1] Cette fontaine était encore désignée sous les noms de *cantharus, labrum, nymphæum* et *phiala*.

[2] *Les cérémonies de l'Eglise expliquées aux fidèles*, p. 234.

[3] On s'y lavait les mains et le visage : les mains, parce qu'alors chaque fidèle devait, au moment de la distribution de la communion, recevoir dans sa main la divine Hostie.

[4] Cf. Claude de Vert, *Explication... des cérémonies de l'Eglise*, t IV, rem. XIII ; — Pierret, *Manuel d'archéologie pratique*, n. 176 ; — Mallet, *Cours élém. d'archéologie religieuse*, 6e édit., t. I, p. 99 ; — Dom Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne...*, art. BASILIQUE.

[5] *Op. cit.*, art. BÉNITIER.

[6] *Loc. cit.*

et sur la pratique traditionnelle des églises de Rome, les auteurs veulent qu'en quittant la sacristie pour se rendre au chœur, le célébrant et le clergé se signent avec de l'eau bénite [1]. Mais rien de tel n'est indiqué nulle part pour le moment de la sortie de l'église.

Ce n'est donc point précisément une nouveauté que d'omettre de prendre de l'eau bénite à ce moment.

II. — Il est vrai d'ailleurs que l'eau bénite n'a pas uniquement pour but de purifier ceux qu'elle touche, et qu'elle est également destinée à produire plusieurs autres effets salutaires.

Bien précaires toutefois seraient ces derniers, s'ils ne pouvaient être obtenus qu'à l'instant mathématique où l'on fait usage de l'eau bénite, et non par la suite. Heureusement, il n'en est pas ainsi, et, loin d'arrêter ou d'amoindrir l'efficacité de l'eau bénite avec laquelle on s'est signé en entrant, un séjour plus ou moins prolongé dans le lieu saint et les prières que l'on y fait, surtout au cours des fonctions liturgiques, ne peuvent, au contraire, que contribuer à la rendre plus grande et plus certaine.

On le voit, il n'y a aucune raison de prendre de l'eau bénite en sortant de l'église [2].

III. — Tout ce qui précède ne concerne que l'usage de l'eau bénite à la porte de nos temples.

Il reste à dire un mot de l'emploi de cette eau dans la vie domestique. Il suffira pour cela de citer une rubrique y relative du Rituel romain (tit. VIII, c. II. *Ordo ad faciendam aquam benedictam*, n. 5) : « Christifideles autem possunt de ista aqua benedicta in vasculis suis accipere, et secum deferre ad aspergendos ægros, domos, agros, vineas et alia, et ad eam habendam in cubiculis suis, ut ea quotidie et sæpius aspergi possint [3]. »

Q. — Le 29 juin tombant un dimanche en 1930, il y aura, ce jour-là, concurrence de deux solennités : celle du Sacré-Cœur, transférée du vendredi précédent, et celle des SS. Pierre et Paul, à l'échéance même de leur fête.

Comment, en pratique, régler la difficulté ? Quelles devront être, dans l'*Ordo* de l'an prochain, les indications données pour ce dimanche, relativement aux églises où il n'y a jamais qu'une seule messe chantée et à celles où, au contraire, il pourra y avoir, dans la circonstance, plusieurs grand'messes ? — Les deux solennités dont il s'agit seront-elles célébrées l'une et l'autre en ce même dimanche 29 juin ; ou bien l'une d'elles sera-t-elle reportée au dimanche suivant, et alors laquelle des deux ?

Je sais bien que la translation de la solennité extérieure d'une fête au dimanche suivant est et demeure facultative. Mais il faut néanmoins donner dans l'*Ordo* quelques directions pratiques, et voilà pourquoi je sollicite des lumières sur un point qui, en réalité, intéresse tout le clergé de France.

R. — I. Il est certain qu'en principe la célébration des solennités extérieures dont la translation au dimanche est permise de droit commun, —

[1] Il faut néanmoins excepter le cas où l'aspersion de l'eau bénite devrait avoir lieu.

[2] Ce n'est pas à dire qu'il faille blâmer les fidèles qui agissent autrement.

[3] Cf. Gaume, *L'eau bénite au XIXe siècle*, 23e lettre.